



## O VOO DA BELEZA: EXPERIÊNCIA TRANSGÊNERO, LIMINARIDADE E IMIGRAÇÃO

Alexandre Fleming Câmara Vale<sup>1</sup>

O Vôo da Beleza aborda aspectos constitutivos da experiência transgênero, pensados a partir dos efeitos de liberdade e miséria dos processos migratórios. O sentido e algumas das significações<sup>2</sup> desse deslocamento, o trabalho sexual, e o estilo de vida travesti e/ou transgênero são brevemente analisados aqui. Se ultrapassar limites constitui o *ethos* mesmo da experiência de travestis e transgêneros, a partir daquilo que elas denominam de “processo de feminilidade”, a Europa representa o ápice de uma vida vivida entre fronteiras e ultrapassagens. Ela se apresenta como “sonho dourado” de pessoas que cedo conheceram a injúria, a violência doméstica e encontraram na venda de serviços sexuais uma fonte de renda. Os processos migratórios, a conquista de novos territórios e o intercâmbio de informações e experiências são constitutivos de uma “efervescência de significados” (Silva, 1999) relativos à visibilidade transgênero. Hedonista ou não, as reverberações do assim chamado “vôo da beleza” são mais intensas do que podem parecer.

Pode-se assim pensar, juntamente com Silva (Ibid.) em uma “proliferação diurna” de travestis e transgêneros no cenário sexual da sociedade contemporânea. Tal proliferação talvez não tivesse sido possível se experiência transgênero não fosse uma experiência nômade. Não apenas por modismos intelectuais, mas sim porque os roteiros sexuais que tenho coletado até agora implicam em ressignificações, deslocamentos e reterritorializações que se traduzem em novos lugares do político, se pensarmos a política enquanto experimentação ativa, já que não se sabe de antemão o que vai acontecer. Mas certamente que essa proliferação diurna tem a ver com a repolitização do campo sexual ocasionada pelo surgimento da Aids e toda a captura médica nas pesquisas de soroprevalência, que nasce definindo “grupos de risco”.

Entretanto, pensar em visibilidade (uma das bandeiras de luta dos movimentos sexuais) em relação às travestis é levar em conta não apenas um conjunto de práticas agregadas às campanhas de prevenção contra a Aids. Essa seria a visibilidade daquilo que Foucault denominou de individualização estatal (Rabinow, 1999). A visibilidade que tenho em mente aqui é aquela que elas sempre tiveram, desde a tenra infância – quando foram identificadas como “efeminados” – até o

---

<sup>1</sup> Professor de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Sociologia pela UFC e Laboratoire d'Anthropologie (EHESC - Paris). acvale@fortalnet.com.br

<sup>2</sup> Utilizo-me aqui da distinção que Roberto Cardoso de Oliveira (1988) opera entre sentido e significação: o primeiro termo destinado a dar conta do horizonte semântico do “nativo”, enquanto o segundo termo serve para designar o horizonte do antropólogo (que é constituído por sua disciplina).



momento em que realizaram o que denominam de “processo de feminilização”. Essa visibilidade traduz-se, portanto, nas passagens que operam em suas vidas, nos deslocamentos que realizam, e nas reverberações de sua experiência para interpelar a matriz heteronormativa da sexualidade. A visibilidade é aqui pensada como produtividade política do sexual, fruto de um estilo de vida liminar e/ou liminóide que opera sempre no contra-fluxo da estrutura.

Gostaria assim, nessa *comunicação*<sup>3</sup>, de tecer algumas considerações acerca desse estilo de vida e destacar o lugar privilegiado das pessoas transgêneros para os estudos sobre imigração. Primeiramente porque suas experiências remetem a uma dimensão pouco abordada nesses estudos, que enfatizam mais aspectos sócio-econômicos, e pouco levam em consideração a idéia de que uma “orientação sexual” pode ser, para além do econômico, um dos motivos que levam as pessoas a migrar. Em segundo lugar, porque as travestis com quem convivi em Paris concentram e condensam camadas sobrepostas de estigmas, e esse *tropos* liminar/liminóide indica uma zona de inteligibilidade privilegiada para pensar as experiências do corporal e do sexual na sociedade contemporânea e, muito especialmente, as experiências migratórias.

Mas o que significa tomar a liminaridade ou as experiências liminóides<sup>4</sup> como ponto de partida? Ora, o período ou fase liminar indica uma passagem de um estado para outro. Tentei resgatar dessa idéia de liminaridade a perspectiva de um horizonte privilegiado, de um “entre” ou de uma passagem entre uma condição positiva presente e de uma condição futura ignota, enxergando na experiência transgênero a plasticidade, a ambivalência e a ambigüidade própria da “coisa” cultural. Turner (2008, p. 45) não apenas fala da liminaridade enquanto um lugar que, marcado pela *communitas*<sup>5</sup>, possibilita as “condições de produção para metáforas-radicais, arquétipos conceituais, paradigmas e modelos”, mas também se refere a “seres liminares” que (o autor reconhece os poetas, escritores, profetas religiosos, xamãs etc.) antes de períodos notáveis da história, como as grandes

---

<sup>3</sup> Gostaria de enfatizar o caráter de “comunicação” deste texto. A ênfase recai sobre o fato de que muitos dos conceitos e discussões que adoto precisariam de notas de rodapé e algumas localizações mais precisas dos autores com os quais trabalho. Isso deixaria o texto mais rigoroso. Entretanto, escrevo esse texto às vésperas de uma viagem para a realização de um documentário sobre a experiência de campo que vivi em Paris junto às travestis brasileiras. Achei relevante registrar esse dado, não por se tratar de uma referência *tendence*, mas porque os achados dessa aventura etno-imagética, penso, enriquecerão o debate.

<sup>4</sup> Retomarei a distinção entre liminar e liminóide posteriormente.

<sup>5</sup> Em Turner, a liminaridade enquanto espaço configurado pela antiestrutura, está intrinsecamente associado ao conceito de *communitas*. Por esse conceito, Turner (2008:45) refere-se a “sociedade experimentada ou vista como *comitatus*, comunidade, ou mesmo comunhão de indivíduos iguais, não estruturada ou rudimentarmente estruturada e relativamente indiferenciada”. Turner relaciona a *communitas* com espontaneidade e liberdade, e a estrutura com obrigação, direito, lei coação e assim por diante. Além disso, a *communitas* refere-se ainda a uma “relação entre indivíduos concretos, históricos e idiossincráticos, um confronto direto, imediato e total entre identidades humanas”.



crises de mudanças na sociedade, “são possuídos pelo espírito da mudança antes de as mudanças se tornarem visíveis nas arenas públicas” (2008, p. 24).

Ao longo de quase quinze anos de trabalhos de campo junto às travestis, transexuais e transgêneros ainda me pergunto se esse o indivíduo “trans” não seria aquele capaz de construir uma *communitas* (existencial, normativa, ideológica ou qualquer que seja) entre cientistas (digo, feministas, *queers*, pós-feministas...) e entre militantes (lésbicas, gays, bissexuais e simpatizantes). Certamente que não se trata aqui de pensar uma *identidade primária* ou o *sujeito histórico responsável por nossa escolta ao paraíso*.... Trata-se, com essa indagação, de destacar o lugar privilegiado de indivíduos que não estão “nem lá, nem cá, *betwixt and between* qualquer ponto fixo de classificação”. Algumas dessas pessoas transgênero, ao contrário de outros indivíduos liminares (rituais) que posteriormente serão reintegrados na estrutura social, vivem constantemente aqueles estados que Victor Turner designa por “*outsiderhood*”, “*marginalidade*” e “*inferioridade estrutural*”<sup>6</sup>.

Para além da mera “inversão” vestimentária, a experiência travesti e transgênero faz ver que o feminino e o masculino remetem às normas estabelecidas, aos valores, aos símbolos, às representações, mas ela joga com essas normas, desviando, provisória ou permanentemente, os signos que lhes são correspondentes. Identificação ao *ethos* do outro signo, derrisão por sua caricatura, erotismo da ambigüidade e subversão das relações estabelecidas entre os sexos são algumas das significações diferentes dessa experiência. Essas características assumem, em diferentes contextos, uma apropriação particular, de acordo com a história e a maneira como as sexualidades foram pensadas em uma dada sociedade. Cada contexto específico, com seus processos de mudança, as reveste de particularidades não negligenciáveis.

Na travesti a *liminaridade*, a *outsiderhood*<sup>7</sup>, a *marginalidade* e a *inferioridade estrutural* atingem seu ápice. A perspectiva de ser anatomicamente do sexo masculino e representar uma

---

<sup>6</sup> Lembro aqui que como o estado *betwixt-and-between* de liminaridade, existe também, diz Turner, a *outsiderhood*, que “se refere à condição de se estar permanentemente e por imposição, posto à margem dos arranjos estruturais de um determinado sistema social, ou situacional e temporariamente segregado, ou segregando-se voluntariamente da conduta dos ocupantes de posições e detentores de papéis em determinados sistemas”. Como exemplo de *outsiders*, Turner cita os xamãs, adivinhos, médiuns, sacerdotes, hippies, vagabundos, ciganos etc. Os *marginais*, por sua vez (e Turner cita como exemplos os migrantes americanos de segunda geração), a exemplo dos liminares, também se encontram *betwixt and between*, porém, ao contrário dos liminares rituais, não têm nenhuma garantia de resolução final para sua ambigüidade. A definição de Turner para “inferioridade estrutural” remete principalmente a sistemas de estratificação social em castas ou classes, onde se teria o *status* mais baixo, o pária, o trabalhador não especializado, o pobre. No caso da experiência em questão, a situação de pária social amalgama-se à noção de “pária sexual”. Voltarei a esses pontos posteriormente.

<sup>7</sup> A opção por manter o termo em inglês deve-se tanto ao fato de não haver, em português, um equivalente adequado, quanto pelo fato de Turner distinguir entre *outsiderhood* e marginalidade. *Outsiderhood*, como destaca o tradutor da



mulher-signo de uma feminilidade fatal, ritualizando assim uma mulher “idealizada” e “estereotipada”, levou alguns pesquisadores a identificar nele a versão moderna do *mito do andrógino* que, pela via da “inversão”, reintegraria no mesmo corpo os dois sexos ou gêneros<sup>8</sup> e, por outro lado, a enfatizar a perspectiva segundo a qual a travesti encarnaria o ideal da perfeita feminilidade. Nessa experiência, diz Baudrillard (1993, p. 19-20), a feminilidade seria mais incerta que a “incerteza da feminilidade”, uma “representação de uma representação”, uma dupla sedução numa paródia que espelha “uma ferocidade excessivamente implacável para o feminino e que poderia ser interpretada como anexação pelo homem da panóplia de sedução da mulher”.

Anexação, anulação ou reinvenção do feminino? Eis talvez a questão, envolvendo várias possibilidades de resposta: uma “piscadela para o fascismo” por parte da travesti, que realizaria uma “transgressão organizada” (Bataille) que mais reforça a lei que transgride do que subverte o falocentrismo; ou ainda uma experiência de produção de subjetividade e reinvenção de significados que indica caminhos para além do binarismo entre os sexos, questionando profundamente o sistema de gêneros. Ou ambas, se quiserem. Mas esse não é o tipo de questão que interessa nesse trabalho. Tais questões, no limite, encaminham para o essencialismo e certamente é mais produtivo pensar e dedilhar a “vida cotidiana do texto” e como tais interpelações se mostram nas práticas, no corpo, nas falas, nos gestos, nos deslocamentos, na cidade...

A experiência travesti e transgênero anda de mãos dadas com a transgressão. Nos termos mais banais, a travesti contradiz a lei bíblica: “uma mulher não tomará as vestes de um homem, e um homem não vestirá roupas de mulher; Cada uma dessas coisas é uma abominação ao Eterno, ao teu Deus”. (Dt, 22, 5). Tal experiência é também passagem de um limite, travessia de uma fronteira ou, no sentido etimológico do termo *transgressio*, uma fronteira *visível aos olhos de todos*, aquela dos gêneros. Transgressão de fronteiras, visibilidade e *outsiderhood* são, portanto, questões centrais nessa experiência, como o são também as interpelações que propõem para pensar as relações sociais entre os sexos e a violência das normas do gênero.

Este trabalho constitui-se numa tentativa de abordar a experiência travesti e transgênero a partir de uma perspectiva *Queer*<sup>9</sup>. Não numa orientação do tipo “chique subversivo *tendence*” ou

---

Edição brasileira de “Dramas, Campos e Metáforas” (2008:14), é a condição de quem é *outsider*, isto é, não pertence ao contexto social.

<sup>8</sup> A esse respeito, ver Oliveira (1994), Kehl (1996) e Silva(1993), Mendes( ), Jabor (1993)

<sup>9</sup> Essa teoria nasceu em certos meios homossexuais e não é falso vê-la como o capítulo mais recente da história gay nos Estados Unidos. É essa teoria que também responde pelo movimento de intercâmbio e crítica da ciência e da identidade realizado pela pós-modernidade. As questões que ela levanta sobre a informação, a legitimidade e a credibilidade das culturas minoritárias estão longe de se reduzirem às sublimações intelectuais de uma orientação sexual particular. Tampouco trata-se de “eloqüentes zombarias” e “celebrações inconseqüentes” de uma teoria comprometida com a



de um grito celebratório do tipo “O Mundo é Gay”. Procuo pensar a experiência junto a travestis e transgêneros a partir das possibilidades teóricas que a teoria *Queer* oferece.

Além da referência *queer* nesse trabalho, optei também em textualizar o material coletado a partir da categoria de “experiência”, tal como foi pensada por Victor Turner (1986). Falar de travestis e transgêneros referindo-se sempre a esse conceito é nadar na contra corrente da ortodoxia estrutural-funcional, com seus modelos fechados e estáticos de sistemas sociais. E ao falar de experiência não estou fazendo referência apenas à cognição ou aos dados do sentido (*sense data*), mas também aos sentimentos e expectativas. Experiência não seria então “o sumo diluído da razão”, mas tudo o que do vivido se mostra também em imagens e impressões, reminiscências e atualizações. Nesse sentido, a realidade primeira é a experiência vivida como pensamento e desejo, palavra e imagem. Levar em consideração os sentimentos e as expectativas em um trabalho sobre vidas travestis e transgêneros em circunstâncias extremas como a imigração e, em muitos casos, a Aids, parece-me incontornável.

A “maldita”, a “sidinha”, “o diague das letrinhas”, eufemismos que as travestis utilizam para se referir à infecção, interpelam acerca de nosso lugar no mundo e da artesanaria antropológica. Certamente que, como destacou Marc-Éric Gruénais, constitui hoje lugar-comum dizer que a AIDS balança todas as certezas. Ela confronta o etnógrafo a um questionamento profundo que conduz ao risco. Risco inclusive de desviar de uma perspectiva antropológica habitual e a ficar mais atento às regras deontológicas de alguns médicos, de cair numa perspectiva auto-indulgente, salvacionista etc.

A Aids é, dentre outras coisas, reveladora da impotência metodológica e da falibilidade das definições essencialistas da sexualidade. Ela é reveladora da precariedade dos enunciados científicos nomológicos. Quem trabalha com essa realidade não goza do “conforto etnográfico” dos “clássicos” objetos da disciplina. Como registrar e interpretar a fala da travesti que diz gostar de “gongar” ou “carimbar” seus clientes? Como, numa festa, fugir de uma briga onde uma travesti mutila sua própria mão com um caco de vidro e, espirrando sangue, grita sua intenção em “contaminar” todo mundo?

Se o pesquisador assume, no decorrer de sua pesquisa, falar a partir de uma “política da posição”, é preciso que ele ou ela empenhe-se então em enterrar algumas censuras. Afinal, os estilos de reflexividade exigidos hoje na antropologia são bem distintos daqueles do tempo em que

---

“cansativa construção de slogans” (Geertz, 2001, p. 108)... Algumas ferramentas conceituais que a teoria *Queer* oferece indagam sobre as relações entre a cultura majoritária (cientificista, falocêntrica e heterocentrada) e sobre a possibilidade e o valor dos processos de subjetivação comunitários.



“domesticávamos” o indivíduo, a subjetividade e a história. A atitude de suspeita herdada da hermenêutica possibilitou uma abertura em sua “matriz disciplinar”. Uma vez que, como disse Geertz, “somos todos nativos”, não há mais que ficar às voltas com os abismos da culpabilidade por pertencermos a uma “comunidade moral” diferente daquela de nossos “informantes”. Estamos, finalmente, conseguindo repensar a “autoridade etnográfica” e construir textos difusos e mundos não mais distantes da crítica cultural. Aprendemos a criticar a nós mesmos depois de tanta sonolência pré-hermenêutica. E também a suspeitar das leituras essencialistas, naturalizantes e diabolizadoras da experiência alheia.

Em alguns campos do saber, a experiência travesti, transexual ou transgênero mostra-se muitas vezes como a descrição de monstruosidades, inversões e perversões ou, para tomar uma literatura mais recente, “servidão estética” e aniquilamento da subjetividade. Antes de compreender as imagens-episódios que narrei acima, referentes ao HIV e à Aids, como meros “sintomas” de uma “identidade deteriorada”, talvez fosse necessário indagar pelos efeitos de miséria do poder e do registro da “abjeção” colocados sobre essas pessoas. Não para colocá-las exclusivamente como vítimas da história, mas para chamar a atenção para o fato de que as fobias sexuais, sejam elas vinculadas a homo-fobia, a trans-fobia ou a lesbo-fobia traduzem-se, na maioria das vezes, em violência, passível de atingir a todos sem distinção.

Assim, refletir sobre as possibilidades do que se denomina de experiência *transgênero* para além de alguns discursos comprometidos com a demonolatria (demonismo), bem como fornecer as categorias analíticas – aqui tomadas como recursos – necessárias ao percurso metodológico vivenciado no desenvolvimento dessa pesquisa, constituiu um dos desafios do trabalho que venho realizado e que ora comunico de maneira difusa. Trata-se assim de “fazer funcionar” um “lugar teórico” onde o tratamento dessa experiência pudesse receber uma inscrição que não estivesse associada a uma perspectiva naturalizante, androcêntrica e heteronormativa. Tal lugar diz respeito à possibilidade de inscrever a experiência transgênero não apenas como repasse de uma dominação masculina trans-histórica, mas também como lugar de reinvenção e produção de subjetividade.

A partir de alguns registros etnográficos e etnológicos tenho buscado circunscrever uma proposta de compreensão das diversas identidades “trans”. Partindo desse “contorno etnológico” e articulando os dados da experiência com as já referidas categorias de liminar, *liminoide*, *communitas*, *outsiderhood*, marginalidade e inferioridade estrutural proponho uma “classificação” preliminar desses “seres” liminares ou *liminóides* a partir do lugar que ocupam no campo sócio-sexual. A pergunta que tem orientado minha reflexão é a seguinte: tomando alguns registros de



personagens que embaralharam as cartas do sexual em sociedades pré-modernas, como os panemas, eunucos, berdaches, azandes, que distância os separa dos transformistas, travestis, transexuais, transgêneros e *drag queens* que hoje encontramos nas ruas, nos bares, nos cinemas, nas associações, nos parques, nas paradas pela “diversidade sexual”, nas performances em boites, shows e teatros?

Minha intenção aqui foi buscar categorias para compreender a diferenças entre esses diversos “párias sexuais” (transformistas, travestis, transexuais, transgêneros, drag-queens) que não se prendessem apenas aos dados pontuais das modificações operadas na fisiologia. Uns viveriam de maneira mais intensa do que outros a liminaridade? Partido de referências como corporeidade, transgressão e visibilidade, quem transita da liminaridade para a estrutura? Quem seria liminóide? Poder-se-ia dizer que o transformista, a transexual e a *drag-queen* vivem a anti-estrutura em função de um retorno ao instituído, ao passo que a travesti viveria uma liminaridade permanente que poderia ser mais bem circunscrita como *outsiderhood* e marginalidade? Todos (com exceção talvez de alguns seres liminares tradicionais vivendo em sociedades pré-modernas não homofóbicas) viveriam aquilo que Turner denominou de inferioridade estrutural?

Enfim, o que pode ser retido desse breve inventário antropológico de personagens que embaralham as cartas do jogo sexual, dos arranjos de gênero e que operam (no sentido simbólico e prático) uma desconstrução dos sexos? Primeiramente que ele atende ao que se considera aqui um dos requisitos da tarefa antropológica, ou seja, a tarefa de re-ensinar constantemente, como diz Geertz (2000, p. 61), a “verdade fugaz” de “ver-nos, entre outros, como apenas mais um exemplo da forma que a vida adotou em um determinado lugar, um caso entre casos, um mundo entre mundos”. Em segundo lugar porque o recurso aos registros etnográficos oferece pistas para pensar uma experimentação conceitual em relação às diversas “alteridades trans”.

Nesse contexto, porque migrar é preciso? O que a experiência migratória tem de homólogo em relação ao trilhar transgênero? Os trabalhos sobre migração normalmente ignoram o peso da sexualidade enquanto marcador nos deslocamentos. O fato da cidade constituir-se como refúgio para homossexuais e travestis possui antecedentes de longa data. Na França, especialmente no final dos anos 70 e 80, a prostituição travesti foi maciça o bastante para que a palavra *brésilien* se tornasse sinônimo de travestis, principalmente pela “atuação” destes últimos na principal zona de prostituição parisiense, a saber, o *Bois de Boulogne*. Atualmente, a situação torna-se mais complexa em função do “fechamento” do *Bois* e também dos pedidos de residência para tratamento do HIV/Aids, oferecidos pelo Governo Francês aos estrangeiros. Fala-se, assim, de proxenetismo e



aumento da infecção, investe-se em pesquisas de soroprevalência e intensificam-se as propostas de saída voluntária do país.

Assim, tomando como base o material que venho acumulando ao longo dessa trajetória de pesquisa de campo, busco analisar no momento alguns laços que envolvem a migração e a sexualidade, especialmente na homologia que existe entre periferias geográficas e periferias sexuais. Trata-se, assim, de relativizar o peso do vetor econômico nos deslocamentos e recuperar dimensões simbólicas que, articuladas às experiências sócio-sexuais, afinam eletivamente com os propósitos migratórios. Nesse sentido, poder-se-ia falar desses deslocamentos também como “efeito de miséria” da injúria por parte de determinada orientação sexual; poder-se-ia, ainda, chamar a atenção para outras dimensões simbólicas encontradas nas demandas e expectativas do mercado sexual internacional: busca por paraísos sexuais, mitologias do além mar, demandas colonialistas vinculadas ao imaginário das “bestas sexuais” ou da “sexualidade tropical”...

A experiência travesti e transgênero, pensada como margem, situação liminar, linha de fuga, constitui um lugar privilegiado para a compreensão desse campo articulado por tensões, ambigüidades e indeterminações próprias do sistema de relações de contato ou contrastivas da qual faz parte. Se o imigrante, originalmente é *atopos*,<sup>10</sup> sem lugar, desclassificado, inclassificável, travestis, transexuais e transgêneros acumulam como que homologias de não-lugares. O estigma “imigrante” amalgama com outras posições e disposições sociais. Tudo se passa como se houvesse um traço geral, uma espécie de “estrutura comum de inferiorização”, que demanda a todo momento - mas especialmente nos momentos de conflito - pela memória, do sentido de posicionamento que o estrangeiro ocupa em território “alheio”. Em Paris, por exemplo, não é incomum, em um bate-boca no supermercado, na farmácia, nas calçadas, que uma interpelação do tipo “volte para a sua terra” (“*rentrez chez vous*”) ecoe e mobilize os significados do que seja pertencimento, Estado, Nação...

É desse lugar “bastardo”, fronteiro do imigrante travesti que se pode, amalgamando com as experiências do sexual, interpelar tanto um saber científico sobre a migração que adota os

---

<sup>10</sup> Sobre essa perspectiva do imigrante enquanto *atopos*, sem lugar, inclassificável, Bourdieu (1998), na introdução do livro de Abdelmalek Sayad (1998), destaca que: “Nem cidadão nem estrangeiro, nem totalmente do lado do Mesmo, nem totalmente do lado do Outro, o ‘imigrante’ situa-se nesse lugar ‘bastado’ [...] a fronteira entre o ser o não-ser social. Deslocado, no sentido de incongruente e de importuno, ele suscita o embaraço; e a dificuldade que se experimenta em pensá-lo – até na ciência, que muitas vezes adota, sem sabê-lo, os pressupostos ou as omissões da visão oficial – apenas reproduz o embaraço que sua inexistência incômoda cria. Incômodo em todo lugar, e doravante tanto em sua sociedade de origem quanto em sua sociedade receptora, ele obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. Presença ausente, ele nos obriga a questionar não só as reações de rejeição, que, ao considerar o Estado como uma expressão da Nação, justificam-se pretendendo fundar a cidadania na comunidade de língua e de cultura (quando não de ‘raça’), como também a ‘generosidade’ assimilacionista, que, confiante em que o Estado, armado com uma educação, saberá produzir a Nação, poderia dissimular um chauvinismo universal” (Bourdieu, p. 11-12).



pressupostos ou omissões da visão oficial, quanto o próprio sentido e lugar do simbólico e do sexual nos processos migratórios. A experiência migratória, na medida em que interpela o “nós” e o “eles” nos limites do “território”, nos obriga a repensar completamente a questão dos fundamentos legítimos da cidadania e da relação entre o Estado e a Nação ou a nacionalidade. E nesse contexto, a situação “abjeta” do travesti pode ser privilegiada, seja por seu caráter “*liminóide*”, seja ainda pela experiência da “*outsiderhood*” que carrega desde que é classificado alheio às normas do gênero.

Assim, para concluir, eu diria que o sexual e o corporal em sua articulação com os deslocamentos compuseram alguns dos marcadores dessa comunicação. Para travestis e transgêneros, como já destacou Prier, a “desconstrução” dos sexos não institui apenas uma questão teórica, mas uma prática concreta: eles decompõem a representação social da feminilidade e do corpo feminino em signos que são por eles apropriados e dos quais se servem em suas práticas sociais. Estas práticas convidam a repensar o processo de construção social dos sexos, bem como os fundamentos sociais da produção individual de uma aparência e de uma identidade de sexo, de gênero ou performativa. E na medida em que desnaturalizam a sexualidade na ruptura que operam entre o biológico e a aparência, a experiência de travestis e transgêneros possibilita mostrar, de uma maneira geral, a importância do corpo na formação das identidades, ou melhor, na constituição de alteridades e “territorialidades marginais”<sup>11</sup>, tanto em sua casa como no além-mar.

### *Bibliografia*

ADELMAN, Mirian. O gênero na construção da subjetividade: entendendo a “diferença” em tempos pós-modernos. In: ADELMAN, M, SILVESTRIN, C. *Gênero Plural: um debate interdisciplinar*. Curitiba: UFPR, 2002.

BERSANI, Leo. *Homos: repenser l’identité*. Paris: Odile Jacob, 1995.

---

<sup>11</sup> O conceito de territorialidade, pensado aqui a partir do trabalho de Nestor Perlongher (1995, p. 94) faz referência não só ao território, no sentido físico e geográfico do termo, mas também a uma “fisiologia da subjetividade”. Dessa forma, ressalta Guattari (1985, p. 110) “o binômio conceitual território-espaco não funcionaria só como oposição fenomenológica ou conceitos fenomenológicos em oposição, mas poderia funcionar como binômio regulador, como conceito de interpelação micropolítica, que diz respeito a cidade”. Território e espaco, não seriam então conceitos opostos ou excludentes entre si. O primeiro estaria ligado a “uma ordem de subjetivação individual e coletiva”, enquanto o segundo estaria mais ligado “às relações funcionais de toda ordem”. O espaco funcionaria como “uma referência extrínseca em relação aos objetos que ele contém”, ao passo que “o território funcionaria em uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita”. Ao produzir suas margens, a “produção capitalística” de algum modo equipou novos territórios subjetivos, onde minorias podem lançar mão dessa exterioridade e, pela via da “transgressão organizada”, marcar o desencadeamento de uma nova codificação, mesmo que esta não seja uma possibilidade dada a priori: muitas vezes a transgressão pode girar em torno da lei e de si própria, reforçando as relações de poder e dominação que transgride.



- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999a.
- \_\_\_\_\_. Introdução. In: SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: USP, 1998.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. New York: Routledge, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Le pouvoir des mots: politique du performatif*. Traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann. Paris: Éditions Amsterdam, 2004.
- BOURCIER, Marie-Helene. Des 'femmes travesties' aux pratiques transgenres: repenser et queeriser le travestissement. In : *Revue Clio: Femmes travesties: un "mouvais genre"*. Toulouse : Le Mirail, 1999.
- CLIFFORD, James, GEORGE, Markus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Londres: University of California Press, 1986.
- ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris: Fayard, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Herculine Barbin dite Alexina B*. Présenté par Michel Foucault. Paris: Gallimard, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Historia da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. Sexe, pouvoir, et la politique de l'identité. In : *Dits et écrits*. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Available light: anthropological reflections on philosophical topics*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- HALPERIN, David. *Saint Foucault*. Paris: EPEL, 2000.
- KULÍCK, Don. *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. London: University of Chicago, 1998.
- PERLONGHER, Nestor., Territórios Marginais. In: Magalhães, Maria C. Rios (org.) *Na Sombra da Cidade*. São Paulo: Editora Escuta, 1995.
- PRIEUR, A. Little boys in mother's wardrobe: sur les origines de l'homossexualité et de l'efféminement. In: *Revue Actes de la Recherche en Sciences Sociales (Homosexualités)*. Paris: Seuil, n. 125, 1998.
- PRECIDADO, Beatriz. *Manifeste contra-sexuel*. Paris: Balland, 2000.
- RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Tradução e organização de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- SILVA, H. e FLORENTINO. A Sociedade dos travestis: espelhos, papéis e interpretações. In: Parker, R, Barbosa, R.M (dir). *Sexualidades Brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.



STEINBERG, Sylvie. *La Confusion des Sexes: le travestissement de la Renaissance à la Révolution*. Paris: Fayard, 2001.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. Dramas Sociais e metáforas rituais. In: \_\_\_\_\_. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, pp. 19-54.

\_\_\_\_\_. *From Ritual to Theatre: the human seriousness of play*. New York: Performing Arts Journal Publications.

\_\_\_\_\_. *The Anthropology of Performance*. New York: Paj Publication, 1988, pp. 72-99.

VALE, Alexandre Fleming C. Imaginário Masculino e Cinema Pornô. In: BARREIRA C. *Percursos*. Fortaleza: EUFC, 1996.

\_\_\_\_\_. *No escurinho do cinema: cenas de um público implícito*. São Paulo/Fortaleza: Annablume/SECULT, 2000.

\_\_\_\_\_. Verbetes “Anthropologie”. In: TIN, Louis-Georges. (dir.). *Dictionnaire de l’homophobie*. Paris: P. U. F., 2003.

\_\_\_\_\_. Devenir Transgenre et se Prostituer. In: Handman, M.-E. e MOSSUZ-LAVAU, J. *Rapport Final à la Mairie de Paris*. 2002. Mimeo.